

**El frustrado camino hacia la santidad: el padre jesuita Diego Martínez
(1542-1626)¹**

**The Frustrated Path to Sainthood: Jesuit Father Diego Martinez
(1542-1626)**

Alexandre Coello de la Rosa²

Resumen

A diferencia de los *beati vincenti* (Filippo Neri, Ignacio de Loyola, Carlos Borromeo) analizados por Miguel Gotor (2002), este artículo explora las razones que impulsaron el proceso de beatificación de uno de aquellos *beati perdenti*, el padre Diego Martínez (1542-1626), y su frustrado camino hacia la santidad, a partir de las dinámicas históricas de adaptación y posterior consolidación de la Compañía de Jesús como una orden misionera en el Perú colonial.

Palabras clave: Diego Martínez, jesuitas, Perú colonial, santidad.

Abstract

Unlike the *beati vincenti* (Filippo Neri, Ignacio de Loyola, Carlos Borromeo) analyzed by Miguel Gotor (2002), this article explores the reasons behind the process of beatification of one of those *beati perdenti*, Father Diego Martínez (1542-1626), and its frustrated path to sainthood, based on the historical dynamics of adaptation and subsequent consolidation of the Society of Jesus as a missionary order in colonial Peru.

Keywords: Diego Martínez, Jesuits, colonial Peru, sainthood.

¹ Este ensayo se basa en una revisión y actualización de algunos de mis argumentos contenidos en Alexandre Coello de la Rosa, *El pregonero de Dios. Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)*. Valladolid: Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2010.

² UPF/CSIC – ICREA Academia. E-mail: alex.coello@upf.edu

Frente a los estudios centrados exclusivamente en la espiritualidad y los supuestos dones sobrenaturales atribuidos a los santos, este ensayo analiza la figura del jesuita extremeño Diego Martínez en el contexto universalista global - *totus mundus nostra habitatio fit*, que diría Jerónimo Nadal (1507-80) – de la Compañía de Jesús. Partiendo de los postulados de la antropología inglesa, el clásico libro de Peter Brown, *The cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981), analizaba el universo de los santos y patronos locales desde la historia social y cultural.³ Del mismo modo, al insertar la figura del jesuita extremeño en la dinámica social de su tiempo (algo así como “el lugar de su inteligibilidad”, que diría Marc Bloch), podremos entender la necesidad que hubo de convertirlo en un modelo de virtud apostólica y misionera en el siglo XVII.

Como Preósito General, el gobierno de Claudio Aquaviva (1581-1615) se caracterizó por el fortalecimiento y cohesión de la orden ignaciana en un contexto global, lo que exigió un aumento considerable del número de efectivos para los colegios, residencias y misiones, así como una voluntad de centralizar la Compañía según los intereses de Roma y del papado.⁴ El General Aquaviva fue además un firme defensor del avance misionero en espacios de frontera, imponiendo el aprendizaje de las lenguas indígenas/locales por todos los jesuitas de las provincias ultramarinas.⁵ La posibilidad de

³ Para un estudio de la figura de los santos desde sus contextos (políticos, intelectuales) específicos de “producción” de reliquias de los santos, proporcionando un aumento de la devoción cristiana en la Antigüedad tardía, véase Peter Brown, “Rise and function of the Holy Man,” *The Journal of Roman Studies*, 61 (1971), pp. 80-101.

⁴ Paolo Broggio et al., *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Morcelliana, 2007.

⁵ Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2004, pp. 79-145; Aliocha Maldavsky, “Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII),” *Histórica*, XXXVIII.2 (2014), p. 88. Véase también Bernard Dompnier, “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”, en Luce Giard y Louis de Vaucelles (eds.), *Les jésuites à l’âge baroque, 1540-1640*. Grenoble: Editions Jérôme Million, 1996, pp. 164-179; Paolo Broggio, “Le missioni urbane dei Gesuiti nel nuovo mondo nella seconda metà del XVII secolo: la trasposizione di culti e devozioni europee,” en Gabriela Zarri (ed.), *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*. Atti del Seminario di Roma 21-22 giugno 2001, Galatina, Lecce (Italia): Congedo Editore, 2003, p. 55; Paolo Broggio, “La questione dell’identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo,” *Mélanges de l’école Française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 115, N° 1 (2003), pp. 229-231; Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Madrid – Paris - Lima: CSIC & IFEA & Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012.

contar con un “santo patrón” suponía un reconocimiento del espíritu militante y la fuerza apasionada de los jesuitas como baluartes del catolicismo. En 1599 el papa Clemente VIII (1592-1605) se había opuesto a la canonización del patriarca Ignacio de Loyola, en contra de la recomendación de la Sagrada Congregación de Ritos (desde 1969, la Sagrada Congregación para las Causas de los Santos),⁶ por la falta de milagros del candidato.⁷ En un contexto de expansión mundial de la orden, se publicó la *Relación de las islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús* (Roma, 1604) en el marco de una religiosidad popular fascinada por la literatura de cordel y las manifestaciones de lo maravilloso cristiano (apariciones, visiones sobrenaturales, martirios y milagros prodigiosos).⁸ Significativamente, el padre Pedro de Rivadeneyra (1527-1611), autor de la aclamada *Vita Ignatii Loiolae* (Nápoles, 1572), publicó la *Segunda parte del Flos Sanctorum, o libro de las vidas de los santos* (Madrid, 1601), en la que incorporó todos los milagros de los que carecía su primera biografía.⁹ En 1585, Rivadeneyra encargó al pintor valenciano Alonso Sánchez Coello (1532-88) un retrato del fundador, tomando un modelo en barro que había hecho el hermano Domingo Beltrán de Otazu (1535-90).¹⁰ A partir de 1593, la difusión de imágenes del padre fundador aceleró el proceso de su canonización, que concluyó con los procesos de beatificación y canonización de los patriarcas Ignacio de Loyola (beatificado en 1609 y canonizado en 1622) y Francisco Javier (beatificado en 1619 y canonizado en 1622).¹¹ Si bien a partir

⁶ En enero de 1588, el papa Sixto V (1585-1592) fundó la Sagrada Congregación de Ritos mediante la famosa bula *Inmensa Aeterni Dei*, y en 1602, el papa Clemente VIII (1592-1605) creaba la Sagrada Congregación de Beatos.

⁷ Luis Castellví Laukamp, “Los milagros en la Relación de las islas Filipinas (1604) de Pedro Chirino,” *Colonial Latin American Review (CLAR)*, Vol. 29, nº 2 (2020), p. 178.

⁸ Castellví Laukamp, “Los milagros en la *Relación* de las islas Filipinas (1604) de Pedro Chirino”, pp. 177-94. En opinión de Teófanos Egido, lo maravilloso era un elemento inherente de las hagiografías barrocas (citado en René Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Católica de Chile, 2009, p. 165).

⁹ Castellví Laukamp, “Los milagros en la *Relación* de las islas Filipinas (1604) de Pedro Chirino”, p. 178.

¹⁰ Carlos A. Page, “Los primeros retratos de Ignacio y los inicios de la iconografía ignaciana”. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 7, nº 2 (2019), p. 65.

¹¹ Paolo Broggio, Francesca Cantú, Jean-Paul Fabre y Antonella Romano (eds.), “Introducción”, *I Gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2007, pp. 5-18.

del Generalato de Muzio Vitelleschi (1615-45) se produjo un debate sobre la identidad espiritual de la Compañía, el proceso de beatificación del padre Martínez revelaba su voluntad de reivindicarse como una orden evangelizadora y misionera de ámbito planetario.¹²

A consecuencia de los procesos de la primera “globalización” – o “mundialización”, que diría Gruzinski –¹³, los jesuitas se caracterizaron por ser un grupo de hombres llamados al mayor servicio y alabanza de Dios en el mundo (*Ad Maiorem Dei Gloriam*). Ahora era el tiempo de la distribución de los miembros de la Compañía por todo el orbe, siguiendo la sección séptima de las *Constituciones*. Este ideal de movilidad apostólica convirtió la misión en un eje transversal de la expansión de los jesuitas por el mundo.¹⁴ El carácter de esta “caballería ligera” - el *magis* ignaciano, que en latín significa lo más, lo máximo, lo más difícil - estaba marcado por unas consignas basadas en el esfuerzo individual, la renuncia de uno mismo a partir de la obediencia y la castidad y la entrega sin límites al trabajo apostólico.

Esta Iglesia católica triunfante necesitaba recuperar las almas que se habían perdido por la reforma calvinista y luterana. Para forjar una mentalidad heroica era preciso elevar a los altares a sus miembros más ilustres. El 7 de abril de 1626, en el Colegio Máximo de San Pablo, en Lima, falleció el más antiguo de todos ellos: el padre Diego Martínez. A primeros de marzo de 1571, siendo hermano coadjutor, integró la tercera expedición de jesuitas al Perú junto con los padres José de Acosta (1540-1600) y Andrés López (1546-1585). Murió en olor de santidad, con una vela en las manos, mientras que un sacerdote y un hermano del colegio de San Pablo rociaban agua bendita sobre su cuerpo moribundo. Según la carta de edificación escrita por el provincial

¹² Aliocha Maldavsky, “Jesuits in Ibero-America. Missions and Colonial Societies,” in *Jesuits and Globalization. Historical Legacies and Contemporary Challenges*, ed. Thomas Banchoff and José Casanova. Washington, DC, Georgetown UP, 2016, p. 92. Al respecto, véase Guillermo Wilde (eds.), *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires, Editorial SB, 2011; Alexandre Coello de la Rosa, Javier Burrieza y Doris Moreno (eds.), *Jesuitas e imperios de ultramar (siglos XVI-XX)*. Madrid: Sílex, 2012.

¹³ Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México, DF: FCE, 2010.

¹⁴ John O'Malley, *The First Jesuits*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1993, pp. 32-34.

Gonzalo de Lyra (1626-1628),¹⁵ tenía 84 años y 61 de servicio en la Compañía de Jesús¹⁶. Se trataba de un auténtico “héroe espiritual” en el sentido que el historiador escocés Thomas Carlyle (1840) definió a los grandes hombres que se habían mostrado fieles a su destino. Destino ineludible que convertía a los profesos españoles, como el padre Martínez, en modelos de virtud, y los encumbraba por encima de los demás mortales. Un año después de su muerte, los jesuitas limeños iniciaron el proceso informativo para su beatificación.

No fue ninguna casualidad que el proceso para su beatificación fuera impulsado en un contexto de expansión misional en el que la Curia jugó un papel decisivo. La Congregación Provincial de 1621 estableció la obligatoriedad de aprender la lengua de los indios como requisito necesario para la ordenación.¹⁷ Los superiores de la provincia se preocupaban de la preparación lingüística de los miembros de la orden en un contexto de centralización de la acción apostólica y misionera en Roma. El 6 de enero de 1622, el papa Gregorio XV (1621-23) fundó la Congregación de Propaganda Fide (actual Congregación para la Evangelización de los Pueblos). A resultas de ello, la Compañía de Jesús esperaba poder santificar a algunos de los misioneros más ilustres del Nuevo Mundo, en general, y del Perú, en particular: los padres Juan Sebastián de la Parra (1549-1599) y Diego Martínez.¹⁸

¹⁵ Para una biografía del padre Gonzalo de Lyra, véase Jacinto Barrasa, SJ, *Historia eclesiástica de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús*. Copia del manuscrito antiguo del Archivo de San Pablo, en Lima, que se encuentra en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de la Provincia de Toledo. Manuscrito C-277, ca. 1674, pp. 920-48.

¹⁶ En la Carta Anua de 1626, el Provincial del Perú, Gonzalo de Lyra (1626-1628) certificaba la muerte de un “religioso verdaderamente perfecto, obrero insigne e incansable de españoles de indios e infieles dignamente merecedor del venerable título de varón apostólico *cuya santa vida se queda escribiendo el padre Freylín por extenso para consuelo de toda esta Provincia, honra y edificación de la Compañía*” (Cartas Anuas de 1625 y 1626, Tomo 14 (1613-1625), *Litterae Provinciae Annuae*, ff. 85-85v. La cursiva es mía). En la misma Anua escribía la carta de edificación del padre Diego de Samaniego, misionero y compañero de fatigas del padre Martínez en Santa Cruz de la Sierra. Su muerte tuvo lugar en aquella residencia un 7 de marzo de 1626 (ff. 84v).

¹⁷ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, p. 290.

¹⁸ Para un estudio del padre Juan Sebastián de la Parra, véase José Luis Betrán, “Vidas memorables jesuitas: Juan Sebastián de la Parra, provincial del Perú (1546-1622)”, en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia Memorable. Crónicas, Historias, escritos... a mayor Gloria. Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, 2012, pp. 117-48.

Los *Apuntamientos* (1629) del padre Juan María Freylín (1591-1655), consistieron en una recopilación en cuatro libros de las virtudes y milagros del padre Martínez.¹⁹ Lo hizo por encargo del provincial de la Compañía, Diego Álvarez de Paz (1616-20), y formaba parte de los *Apuntamientos* que leyó durante el proceso informativo ordinario, encargado de recoger “las cosas que podían ser de gloria divina y de la edificación de los fieles”.²⁰ Y no hizo falta esperar muchos años para escribirla.²¹ Ello demuestra que, a principios de 1630, la Compañía de Jesús, siguiendo el ejemplo de la Orden de los Predicadores, había puesto en marcha unas políticas de santidad con el fin de promover al jesuita extremeño a la beatificación y perpetuar su memoria. Como una novela de santos, se le atribuían todo tipo de milagros y prodigios, como sanar enfermos por intercesión o revelar el futuro. No sólo practicaba un ascetismo severo, sino que era capaz de vencer a las tentaciones del Demonio en las sierras del Perú. Su vida pasó igualmente a ocupar un espacio atemporal en el que, como Teresa de Jesús (canonizada en 1622), se enfrentaba a las potencias infernales y salía victorioso. No tuvo una muerte heroica como los mártires de Japón, China o Inglaterra, pero sus arrobos, revelaciones, visiones y éxtasis eran signos de santidad que movían las conciencias de los novicios y les enseñaban modelos de virtud²². Los atributos morales y religiosos conferidos a la figura del misionero ideal representaron un estímulo y un desafío para aquellos que querían dedicar sus vidas al servicio de los indios.

El Perú del siglo XVII se debatía en una lucha de prestigio entre las órdenes conventuales, que rivalizaban por elevar a sus más destacados miembros a la categoría de

¹⁹ Charles E. O’Neill y Joaquín M. Domínguez, SJ, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. Tomo II. Madrid-Roma: IHSJ & Universidad Pontificia de Comillas, 2001, 1528.

²⁰ Y lo hizo de forma inmediata. Según el testimonio de Doña Isabel de Medina, religiosa profesa de velo negro del convento de Nuestra Señora de la Encarnación, “*al cabo de cinco meses después de haberle llevado nuestro Señor le prestaron a esta testigo un tratado de la vida del dicho Padre y de lo que por entonces se había recogido* y estándolo leyendo sintió tanto gozo de la gloria que gozaba que deseó imitar sus virtudes y de que todos las supiesen (...)” (Archivo Postulazione Generale de la Curia Generalizia (APGCG), 1627, Testigo 20, ff. 72-73). La cursiva es mía).

²¹ Por el contrario, Morgan señala que los hagiógrafos no empezaban a escribirlas hasta muchos años después de la muerte de sus protagonistas (Ronald J. Morgan, *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity*, Tucson, AZ: Arizona UP, 2002, p. 24).

²² José Luís Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*. Madrid: FUE, 1988, pp. 403-459; Fernando Iwasaki Cauti, “Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial,” *Anuario de Estudios Americanos*, 51 (1994), p. 51.

santidad. El carácter modélico, ejemplar, de su vida y acciones representó la mejor forma que la Compañía de Jesús encontró para difundir las gestas de esta “infantería ligera” que actuaba en el Nuevo Mundo²³. En 1633 se publicó en la prensa de Francisco de Lira Barreto, de Sevilla, el *Catálogo* de jesuitas insignes fallecidos en el Perú. Fue redactado por orden de la Décima Congregación Provincial de los jesuitas peruanos celebrada el 10 de agosto de 1630 en el Colegio Máximo de San Pablo, en Lima. Abarcaba las acciones más sobresalientes y portentosas de los primeros misioneros que tuvo la Compañía en el Virreinato, resaltando sus dones, virtudes heroicas y singulares favores. Como señaló Rubial García, “una tierra que producía santos era una tierra madura espiritualmente”.²⁴ Las vidas de aquellos “santos varones” representaban la cristalización literaria, aunque rudimentaria, de la percepción colectiva que tenían los jesuitas de vivir en un “jardín” de abundantes riquezas no sólo materiales, sino también espirituales.²⁵

Para presentarlos a los fieles se utilizó un género narrativo que enfatizaba el carácter sobrenatural de sus acciones. Me refiero a las hagiografías, manuales de devoción o “vidas de santos”. Desde los tiempos medievales, las hagiografías constituyeron discursos sobre las virtudes y milagros que enfatizaban el carácter maravilloso, milagroso, de las acciones protagonizadas por aquellos cuyas vidas ejemplarizantes tenían un fin moralizador.²⁶ Hace años el historiador March Bloch, fundador de los *Annales* y autor de los *Rois thaumaturgiques* (1924), escribía que la literatura hagiográfica (específicamente, las vidas de santos), como cualquier otro testimonio histórico conservado del pasado, no debía aceptarse al pie de la letra. Pero no por ello debían dejar de llamar la atención de los historiadores como vehículo de representaciones

²³ Arranz Roa definía así a los profesos de cuatro votos. Una avanzadilla apostólica dedicaba principalmente a la predicación en las misiones y la atención espiritual del prójimo (Iñigo Arranz Roa, “Las casas profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La Casa profesa de Valladolid y Colegio de San Ignacio (1545-1767),” *Cuadernos de Historia Moderna*, 28 (2003), p. 126).

²⁴ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. México, DF: UNAM & FCE, 1999, p. 49.

²⁵ Rafael Vargas-Hidalgo, “El *Catálogo* (1633) de jesuitas insignes fallecidos en el Perú,” *Revista Andina*, 27 (1996), pp. 385-412. Sobre la idea de colonización como horticultura espiritual, véase Jorge Cañizares-Esguerra. *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons Historia & Fundación Jorge Juan, 2007, pp. 239-283.

²⁶ Michel de Certeau, SJ, *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993, p. 267; Rubial García, *La santidad controvertida*, pp. 30-45.

culturales.²⁷ Desde entonces, historiadores y sociólogos, como Luís Miguel Glave (1993), Ramón Mújica Pinilla (1995; 2001), Teodoro Hampe (1997, 1998), Kathleen A. Myers (2003), Frank Graziano (2004), Ronald Jay Morgan (2002) y Alexandre Coello (2010), entre otros, han utilizado las hagiografías como fuentes valiosas para la historia de la cultura y mentalidad coloniales.

Los *Apuntamientos* (1629) consistieron en una recopilación en cuatro libros, escritos por el padre Freylín, que exaltaron el ideal de misión y perfección moral (lo que Norma Durán ha definido como la constitución de una “tecnología del yo” cristiana) del padre Diego Martínez.²⁸ Fueron escritos por encargo del provincial de la Compañía, Diego Álvarez de Paz (1616-20), lo que confirma que a principios de 1630 la Compañía de Jesús había puesto en marcha unas políticas de santidad con el fin de elevar a sus miembros más destacados a los altares. Asimismo, Freylín enfatizó su continuo examen interior suscitado por las meditaciones que acercaban al padre Martínez a sus modelos de virtud, principalmente a Jesucristo y a sus discípulos, cuya pobreza, humildad, compasión y martirio constituyeron un modelo de imitación; luego, el mismo Ignacio y Francisco Javier, que abogaban por un continuo aprendizaje y meditación diaria sobre su vida y acciones.²⁹

Durante lo que Gotor denominó la fase *paolina*, el papa Paulo V (1605-21) adoptó una postura más flexible con respecto a la santidad.³⁰ Un ejemplo fue la canonización en 1610 del cardenal y arzobispo de Milán, Carlos Borromeo (1538-84), sin haber sido

²⁷ Marc Bloch, “Quelques contributions a l’histoire religieuse du Moyen-Age,” *Revue de Synthèse Historique*, XXI, (1929), pp. 87-97.

²⁸ Para Durán “los relatos hagiográficos actúan como una “tecnología del yo”, es decir, se vuelven un instrumento útil a la Iglesia, para configurar un yo que se recrea en modelos imposibles de seguir, a partir de los cuales el fiel puede pensarse a sí mismo, siempre en franca desventaja frente a la vida narrada” (Norma Durán, “La construcción de la subjetividad en las hagiografías. Un caso: Sebastián de Aparicio”, en Manuel Ramos Medina (dir.), *Camino a la santidad (siglos XVI-XX)*. México, DF: Centro de Estudios de Historia de México (Condumex), 2003, pp. 170-76; Durán, *Retóricas de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 231-240).

²⁹ Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero & Sal Terrae, 2007, pp. 1155-1167.

³⁰ Miguel Gotor, “Le Théâtre des saints modernes: la canonisation à l’Âge Baroque”, en Florence Buttay y Axelle Guillaseau (eds), *Des Saints d’Etat? Politique et sainteté au temps du Concile de Trente*. Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2012, pp. 23-33.

previamente beatificado.³¹ Asimismo, durante su pontificado, la presión insistente de las congregaciones religiosas, así como de sus cardenales “protectores”, aceleró la elevación a los altares de una serie de personajes aclamados por el aura popular: Ignacio de Loyola (1491-1556) fue beatificado en 1609 (su causa se había iniciado en 1593), a la hija espiritual de los jesuitas, Teresa de Ávila (1515-82) en 1614 y al apóstol de Roma, el florentino Filippo Neri (1515-95), en 1615.³² Posteriormente, en 1622, el hispanófilo Gregorio XV (1621-23) canonizó al fundador de la orden jesuita, a su discípulo, el misionero Francisco Javier (1506-1552), al predicador Filippo Neri, así como la beatificación de Luís Gonzaga (1568-1591) y a Teresa de Ávila, fascinada desde su niñez por la vida de los santos.³³

Para frenar a los partidarios una santidad hispanófila, las causas de beatificación y canonización adquirieron la naturaleza de un verdadero proceso judicial altamente burocratizado, que afianzó la autoridad papal sobre la iglesia católica.³⁴ Los decretos y bulas apostólicas del papa Urbano VIII Barberini (1623-44), fechadas entre el 13 de marzo y 10 de octubre de 1625 (y ratificadas en junio de 1631, en julio de 1634 y en agosto de 1640) prohibían explícitamente que “de aquí adelante no se impriman libros de los mismos hombres que con fama de santidad, o martirio, o con opinión como se dice, célebres pasaron de esta vida, ni se escriban sus hechos, sus milagros, o veneraciones, u otros cualquiera beneficios, como que por su intercesión los han alcanzado de Dios, sin que los reconozca y apruebe el ordinario”.³⁵ Dichas bulas pretendían acabar con el culto

³¹ Angelo Turchini, *La Fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Casal Monferrato: Marietti, 1984.

³² Teófanos Egido, “Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de san Juan de la Cruz),” *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), p. 68.

³³ Citado por Isabelle Poutrin, “Souvenirs d’enfance: l’apprentissage de la sainteté dans l’Espagne moderne,” *Melanges de la Casa de Velázquez*, 23 (1987), pp. 332-333.

³⁴ Egido, “Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista...”, pp. 66-70. Sobre las nuevas normas procesales dictadas por Roma para la beatificación y la canonización, véase, entre otros, los trabajos de Frederick Richard McManus, A.B, J.C.L., *The Congregation of Sacred Rites*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1954, p. 29; Romualdo Rodrigo, OAR, *Manual para instruir los procesos de canonización*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, pp. 29.

³⁵ Archivo Segreto Vaticano (ASV), Ritti, Tomo 1313, f. 6v. Recordemos que en 1634 se presentó en la Sagrada Congregación de Ritos el proceso apostólico de Rosa de Santa María, con el examen de la vida, virtudes y milagros (Kathleen A. Myers, *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York: Oxford UP, 2003, p. 43). Sobre las nuevas normas procesales de beatificación y

de los Siervos de Dios que todavía no habían sido beatificados.³⁶ Las causas de los padres Martínez y de la Parra habían de introducirse *per viam non cultus* y demostrar la ausencia de culto ilegítimo, siendo verificadas por la misma Congregación del Santo Oficio con la concesión del “nihil obstat” a las mismas.

El clásico trabajo de André Vauchez ya demostró la importancia de los procesos de canonización como fuentes históricas.³⁷ El papa Urbano VIII había regulado el funcionamiento de la Congregación de Ritos, según la bula *In Eminente*, fechada el 30 de octubre de 1625, estableciendo las normas a seguir. Como ha señalado Bastias Saavedra, la normatividad legal de la época moderna “not only included laws, edicts, and ordinances, but also encompassed a wide range of habits, conventions, customs, values, and moral instructions”.³⁸

En primer lugar, se exigía un proceso ordinario informativo *super non cultu*, en la que además de las virtudes y milagros se exigían pruebas de que no se había realizado ningún tipo de pública adoración, incluida la publicación de libros de milagros o revelaciones, en oratorios o lugares públicos después de su muerte.³⁹ En segundo lugar,

canonización, véase Daniel Weinstein y Rudolph Bell, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christ*, Chicago: Chicago UP, 1986, pp. 141-164; André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents historiques*. Roma: Ecole française de Rome, 1988, pp. 15-120.

³⁶ Miguel Gotor, *I beati del papa: Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa – Sudi XVI. Firenze: Leo S. Olschki, 2002, pp. 285-334.

³⁷ Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*.

³⁸ Manuel Bastias Saavedra, “Decentering Law and Empire: Law-Making, Local Normativities, and the Iberian Empires in Asia,” en M. Bastias Saavedra (eds.), *Norms beyond Empire. Law-making and Local Normativities in Iberian Asia, 1500-1800*. Leiden & Boston: Brill – Nijhoff, 2021, p. 2.

³⁹ Los cultos locales eran difíciles de controlar. Sin ir más lejos, en 1610 el arzobispo Carlo Borromeo fue venerado antes de su canonización, y en 1617 el mismo Rubens pintó escenas de los milagros de San Ignacio de Loyola y Francisco Javier en la catedral de Amberes. Si tenemos en cuenta que no fueron canonizados hasta 1622, ello demuestra que el culto de estos santos varones iba por delante de los procesos de canonización (Peter Burke, “How to Be a Counter-Reformation Saint,” en Kaspar Von Greyerz (eds.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*. London: George Allen & Unwin. The German Historical Institute, 1984, pp. 46-47). Por esta razón esta primera medida autoritaria, dictada por la Inquisición romana el 13 de marzo de 1625, “se tuvo que suavizar por un decreto del 12 de octubre del mismo año (las instituciones podían guardarse los donativos y todos los testimonios de veneración, pero *in secreto*)” (Jean-Robert Armogathe, “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII),” en Marc Vitse (eds.), *Homenaje a Henri Guerreiro*.

el último paso hacia la santidad lo constituía el proceso curial o apostólico. De acuerdo con los procedimientos canónicos vigentes, promulgados el 5 de julio de 1634, la apertura de cualquier proceso apostólico no debía empezar hasta que se cumplieran cincuenta años de la muerte del candidato.⁴⁰ Una vez recibida la autorización, un tribunal formado por cinco jueces se encargaría de redactar las “letras remisoriales”, las cuales se enviarían a la diócesis limeña para eventualmente recoger nuevos testimonios y documentos sobre el padre Martínez. Sin embargo, no solo su muerte era muy reciente, sino que los testimonios recogidos en el proceso ordinario revelaban que los fieles estaban rindiéndole culto privado, lo que probablemente dilató las políticas de santificación diseñadas por la Compañía de Jesús en la X Congregación Provincial de 1630.

Hubo también razones “políticas” que impidieron la apertura del proceso apostólico. Durante el gobierno del primer Marqués de Guadalcázar, don Diego Fernández de Córdoba (1622-1629), los calificadores del Tribunal de la Inquisición de Lima redoblaron sus esfuerzos para combatir la llamada “falsa santidad”.⁴¹ Algunas beatas e iluminadas de diversa procedencia, como Luisa Melgarejo de Soto (1578/1580-1651), Inés de Velasco, María de Santo Domingo, Isabel de Ormaza y Ana María Pérez, e incluso como doña Inés de Ubitarte, religiosa del convento de Nuestra Señora de la Encarnación,⁴² fueron acusadas de “alumbradas” en el Auto de Fe del 21 de diciembre de 1625 ante el calificador del Santo Oficio, el célebre dominico criollo fray Luís de Bilbao

La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro. Madrid: Universidad de Navarra & Vervuert & Iberoamericana, 2005, p. 152).

⁴⁰ J-R. Armogathe, 2005, p. 153.

⁴¹ René Millar Carvacho, “Falsa santidad e Inquisición. Los procesos a las visionarias limeñas,” *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, nº 108-109 (2000), pp. 277-305.

⁴² Inés de Velasco, conocida como la “voladora”, era natural de Sevilla, de 31 años. Estaba casada con un ropavejero, tenía dos hijos y residía en Lima. María de Santo Domingo era natural de Trujillo, Perú, de 20 años. Era una beata franciscana española o “criolla”. Isabel de Jesús era natural de Lima, de 41 años. Era cuarterona y estaba casada con un hombre pobre, con quien tuvo varios hijos. Era beata de Santa Gertrudis. Ana María Pérez era natural de Cuenca, de la Audiencia de Quito. Era mulata y estaba casada con un platero. Trabajaba como cocinera y residía en Lima. Finalmente, sor Inés de Ubitarte era natural de Trujillo, Perú, de 38 años. Era de noble familia y en 1625 era monja del convento de la Encarnación. A partir de 1627 se trasladó al convento de Santa Catalina de Siena como novicia. Al respecto, véase Ramón Mujica Pinilla, *Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: IFEA & FCE & Banco Central de la Reserva del Perú, 2001, pp. 73-85; Millar Carvacho, *Santidad, falsa santidad*, pp. 230-266.

(ca. 1581-1629).⁴³ Sin ir más lejos, los padres Diego Martínez, Juan de Villalobos (1575-1654), Antonio de la Vega Loayza (1576-¿), Diego de Peñalosa (1572-¿) y Diego Álvarez de Paz (1562-1620) actuaron como directores de conciencia, confesores y directores espirituales de algunas religiosas y mujeres ilustres, como la misma Rosa de Lima y su amiga y confidente, la tunjana Luisa Melgarejo, que aspiraban a alcanzar una unión perfecta, mística, con lo divino.⁴⁴

Los jesuitas habían sido confesores y guías espirituales de la limeña Luisa Melgarejo de Soto.⁴⁵ El proceso que padeció en 1622 pudo haber perjudicado no sólo la publicación de sus hagiografías, como sugiere Iwasaki Cauti, sino las mismas causas de beatificación que la Compañía estaba a punto de iniciar.⁴⁶ Lo que “había sucedido” (verdad histórica) no era tan importante como situar al personaje en un espacio y tiempo sagrados (verdad hagiográfica). La singularidad espiritual del “santo” se había desarrollado en un tiempo inmutable que tenía un carácter teleológico. Al exaltar la virtud y devoción de un misionero extremeño a quien se consideraba la encarnación humana de lo sagrado, el “personaje” había de transformarse en un prototipo de conducta virtuosa y en una figura “imitable”, convirtiéndose en un fuerte elemento de cohesión e identidad para los miembros de la Compañía de Jesús.⁴⁷

Los deseos de Aquaviva parecían haberse hecho realidad. De la monarquía hispano-castellana (Felipe II) se pasó a una monarquía católico-romana (Felipe III) que

⁴³ El dominico fray Luís de Bilbao, catedrático de teología y regente del convento de Santo Domingo de Lima, fue uno de los confesores de Rosa de Santa María – o Rosa de Lima – (Fernando Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde de la perfección. Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima.” *Hispanic American Historical Review*, 73:4 (1993), pp. 581-613). Asimismo, el padre Bilbao fue uno de los que participaron en la relación de testigos en el proceso ordinario de Santa Rosa (Teodoro Hampe Martínez, *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1998, p. 25).

⁴⁴ Manuel de Mendiburu, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo 8-11. Lima: Imprenta “Bolognesi”, 1887, p. 330; Fernando Iwasaki Cauti, “Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor,” *Histórica*, 19:2 (1995), pp. 219-250.

⁴⁵ Fernando Iwasaki Cauti, “Luisa Melgarejo de Soto, Ángel de Luz o de tinieblas,” *América sin nombre*, 15 (2010), pp. 59-68; Iwasaki Cauti, “Luisa Melgarejo de Soto...”, pp. 219-250.

⁴⁶ Iwasaki Cauti, “Vidas de santos y santas vidas...”, p. 57. Efectivamente, en los “Autos sobre la vida del padre Diego Martínez (Proceso informativo ordinario en Lima): 1627” no existe la biografía del padre Freylín. Su declaración contiene un amplio resumen de lo que debía ser un trabajo en curso, pero inacabado.

⁴⁷ François Dosse, *La apuesta biográfica. Escribir una vida*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007, pp. 137-145.

permitió a la Santa Sede reforzar su papel en la acción misionera de las Indias orientales y occidentales.⁴⁸ Impregnados de este nuevo espíritu triunfante (*Ecclesia triumphans*), la Compañía de Jesús, como una orden de vanguardia, dio un nuevo impulso a su actividad apostólica en la provincia del Perú.⁴⁹ Los virreyes marqués de Montesclaros (1607-1615) y el príncipe de Esquilache (1615-1622) mantuvieron excelentes relaciones con la Compañía de Jesús, apoyando el apostolado misional en el marco de las visitas de extirpación idolátrica.⁵⁰ A partir de 1630, siendo provincial el padre napolitano Nicolás Durán Mastrilli (1630-34; 1639-44),⁵¹ los jesuitas actuaron de acuerdo con su identidad misionera en la diócesis de Lima con las campañas fronterizas a “tierras de infieles”, lográndose en la práctica una integración de estas misiones al sistema ya existente.⁵²

El 17 de noviembre de 1626, el Virrey Fernández de Córdoba recibió una Real Cédula por la cual se le ordenaba hacer una reducción general de los indios. La disminución y huida de sus pueblos había provocado una crisis demográfica que exigía soluciones.⁵³ Antes de tomar posesión de su sede en abril de 1625, el cuarto arzobispo de

⁴⁸ Eutimio Sastre Santos, “La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648),” *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* (Roma), 83 (2002), pp. 231-261.

⁴⁹ Para un análisis sobre el proyecto misionero de Aquaviva y su relación con el papado, véase Giovanni Pizzorusso, “La Compagnie di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle misión tra fine XVI e inizio XVII secolo. Tracce di una ricerca,” en Paolo Broggio, Francesca Cantú y Jean-Paul Fabre & Antonella Romano (eds.), *I Gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2007, pp. 77-79.

⁵⁰ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, p. 201.

⁵¹ El Catálogo Secreto de 1601 lo definía como un gran “obrero de indios” (Antonio de Egaña, SJ, *Monumenta Peruana*, Tomo VII (1596-1599). Roma: Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI), 1986, p. 274). No en vano había ejercido como provincial del Paraguay y de allí pasó a Córdoba, Argentina, destacando como un defensor del ministerio de indios. Para una pequeña biografía del padre Durán Mastrilli, véase Enrique Torres Saldamando, SJ, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia*. Lima: Imprenta Liberal, 1882, pp. 194-199; Carlos Milla Batres, *Diccionario Histórico y Biográfico del Perú*. Tomo III. Lima-Perú: Editorial Milla Batres, 1986, p. 265.

⁵² Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, p. 39.

⁵³ Estanislao Just Lleó, “Pareceres ético-sociales de los jesuitas en cuestiones potosinas. Siglo XVII,” en *Actas del Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*. Córdoba: Imprenta San Pablo, 1993, pp. 122-124.

Lima, el clérigo don Gonzalo López del Campo (1625-26),⁵⁴ pudo comprobar que los indios vivían en las cumbres de los cerros, como en tiempos del Inca, con sus templos y adoratorios. El 27 de mayo de 1626 emprendió una visita pastoral acompañado del doctor Hernando de Avendaño y de los padres jesuitas Miguel de Salazar (1586-1653)⁵⁵ y Luis de Teruel (1590-1670),⁵⁶ con el fin de recabar información sobre las deficiencias en el culto de las iglesias y las idolatrías de los indios de su jurisdicción.

La solución pasaba por reducirlos a pueblos, siguiendo el modelo trazado por el Virrey Francisco de Toledo (1570-75),⁵⁷ ofreciendo todas las parroquias a los jesuitas.⁵⁸ Pretendía entregar las doctrinas que fueran cabezas de partido a la Compañía de Jesús para que sirvieran como centros pilotos de la catequesis, ordenándoles que no dejaran de instalar el Santísimo Sacramento en todas ellas.⁵⁹ Durante su corta prelatura trató de convertir al cristianismo a los indios infieles de su diócesis, empezando por el pueblo de Carabaillo. El 15 de julio llegó a la comarca de León de Huánuco, próxima a las tierras habitadas por los gentiles Carapachos y Panatahuas, en el corregimiento de Huamalíes,

⁵⁴ Para una pequeña semblanza del arzobispo Gonzalo del Campo (1572-1626), véase Paulino Castañeda Delgado, “Don Gonzalo del Campo, canónigo de Sevilla y arzobispo de Lima,” en VV.AA, *Primeras Jornadas de Andalucía y América. La Rábida*, Tomo II. Huelva: Instituto de Estudios Onubenses, 1981, pp. 53-78.

⁵⁵ Para una pequeña nota biográfica del padre Miguel de Salazar, véase Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 432-34.

⁵⁶ Para una pequeña nota biográfica del padre Luis de Teruel, véase Maldavsky *Vocaciones inciertas*, pp. 444-47.

⁵⁷ Manfredo Merluzzi, *Política e gobierno del Nuovo Mundo: Francisco de Toledo, vicerè del Perú (1569-1581)*, Roma, Carocci, 2003; Akira Saito, Claudia Rosas, Jeremy Ravi Mumford, Steven A. Wernke, Marina Zuloaga Rada y Karen Spalding, “Nuevos Avances en el Estudio de las Reducciones Toledanas”. *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 39:1 (2014), pp. 123-67.

⁵⁸ Pierre Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, México: Universidad Autónoma de México, [1971] 1977, pp. 194-195; 227; 416-417; Castañeda Delgado, “Don Gonzalo del Campo...”, pp. 60-63. Véase también Emilio Lissón Chaves, *Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*. Tomo V. Sevilla: Editorial Católica, 1947, pp. 86-87.

⁵⁹ Rubén Vargas Ugarte, SJ, *Historia de la Iglesia del Perú*, Tomo II. Burgos: Edit. Aldecoa, 1959, p. 329; Duviols, *La destrucción de las religiones andinas*, p. 227.

donde mandó hacer un auto de fe, castigando a los dogmatizadores y quemando ídolos.⁶⁰ En vista del éxito, el arzobispo envió visitantes seculares por todo el territorio, llegando hasta la provincia de Conchucos, colindante con el obispado de Trujillo, adonde el conocido extirpador de idolatrías, el padre Francisco de Ávila (1573-1647), había arribado en 1617 para desterrar de la sierra peruana las prácticas y creencias religiosas prehispánicas.⁶¹ La intención del prelado era situar las idolatrías de los indios bajo la jurisdicción del tribunal del Santo Oficio, pero fracasó.⁶² Los trabajos eran muchos y no tuvo tiempo de finalizarlos, falleciendo antes de cumplir su objetivo.

La llegada del nuevo arzobispo, don Hernando Arias de Ugarte (1630-38),⁶³ confirmó la importancia de las reducciones como un instrumento indispensable para la conservación de los indios.⁶⁴ Tras la Congregación de 1630, los jesuitas respondieron a los deseos del prelado, así como a la voluntad del nuevo Virrey, de quien el provincial Diego de Torres Vázquez era confesor,⁶⁵ y aceptaron una doctrina de frontera, de nombre San Cristóbal de Chavín de Pariarca, para convertir a los indios del otro lado del río Marañón, utilizando métodos persuasivos y pacíficos.⁶⁶ Los superiores encargaron al

⁶⁰ Carta del arzobispo Gonzalo de Campo al padre Hernando de Mendoza, SJ, con fecha en Carapachos, 25 de septiembre de 1626 (Real Academia de la Historia (en adelante, RAH), Fondo Jesuitas, Tomo LXXV, ff. 105r-109v).

⁶¹ Enrique Urbano, “Retórica y extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima, siglos XVI-XVII,” en Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (coord.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico. Siglos XVI-XVIII*, Madrid: Sílex, 2011, p. 157.

⁶² “Carta del arzobispo Campo al rey Felipe III, con fecha 5 de octubre de 1626”, en AGI, Lima 302, citado en Nicholas Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*, Norman & London: Oklahoma UP, 1995, p. 36.

⁶³ Para una pequeña nota biográfica del arzobispo Arias de Ugarte, véase Guillermo Lohmann Villena, *Los ministros de la Audiencia de Lima en el reinado de los Borbones (1700-1821)*, Sevilla: CSIC, 1974, pp. 155-56; Soto Rábanos, “Introducción”, pp. LIII-LXXI.

⁶⁴ Soto Rábanos, “Introducción”, pp. XCIV-XCV.

⁶⁵ Juan Antonio Suardo, *Relación Diaria de lo sucedido en la ciudad de Lima desde 15 de mayo de 1629 hasta 14 de mayo de 1634*, en *Diario de Lima*. Publicado por Rubén Vargas Ugarte, SJ. Lima: Imprenta C. Vázquez L., 1935, pp. 121; 254; Enrique Torres Saldamando, *Los antiguos jesuitas del Perú*, p. 191.

⁶⁶ Para que los jesuitas pudieran ejercer allí, el padre Chaves Carrión, párroco de dicha doctrina, fue trasladado a otra que se encontraba vaca (Lissón Chaves, *Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú*, Tomo V, pp. 129-130; Rubén Vargas Ugarte, SJ. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo II. Burgos: Edit. Aldecoa, 1963, pp. 46-52; Juan Carlos García Cabrera, “Chavín de Pariarca

padre Pedro de Silva, a quien acompañaban dos hermanos, la reducción de los muchos pueblos de Chavín “a sólo dos (...) lo que fue negocio de gran dificultad sacar a los indios de los lugares donde habitan, porque piensan con vanísimo engaño que dejan en ellos sus pacarinas, que son el principio y origen de sus linajes y descendencias”.⁶⁷ A finales de 1631, tras la fundación del pueblo de la Asunción (15/8/1631), se les incorporaron los padres Jerónimo Mejía y Antonio de Aguirre.⁶⁸ Sus actividades no se limitaron a dicha doctrina, sino que en poco tiempo efectuaron misiones a las doctrinas vecinas de los carapachos (1632-37) a instancias del bachiller Rodrigo Hernández Príncipe, quien los tenía en gran estima.⁶⁹

Efectivamente, correspondió al nuevo Virrey don Luis Jerónimo Fernández de Cabrera y Bobadilla, cuarto conde de Chinchón (1628-1639), la tarea de aplicar las órdenes reales acerca de la reducción de indios, la supresión de los corregidores y la posibilidad de nuevas composiciones de tierras en la diócesis de Lima y Charcas.⁷⁰ Para ello solicitó el parecer de diversas personalidades e instituciones civiles y eclesiásticas, entre las cuales se encontraba la Compañía de Jesús. El *Parecer* de los padres se recogía en la carta del viceprovincial Diego de Torres Bollo, con fecha en Lima, 6 de abril de 1633, en la que el veterano misionero defendía los beneficios económicos (padrones, censos), político-sociales (vida en *policía humana y cristiana*) y religiosos (evangelización) que la reducción general tendría para el buen gobierno del Perú.⁷¹ El de junio de 1631 el arzobispo Arias de Ugarte efectuó la visita pastoral de la parroquia de

en el siglo XVII. Un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús,” *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 19 (1992), pp. 45-64.

⁶⁷ Carta Anua del provincial Antonio Vázquez al General Muzio Vitelleschi, con fecha en Lima, 28 de mayo de 1635 (RAH, Fondos Jesuitas, Tomo 129, 9-3702/20, ff. 228v-229v).

⁶⁸ Antonio Astrain, SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Tomo V. Madrid: Sucesores de Rivadeneira, 1916, pp. 429-30.

⁶⁹ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo II, p. 50; García Cabrera, “Chavín de Pariarca en el siglo XVII...”, p. 46.

⁷⁰ Luis Miguel Glave, “Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646),” *Revista Complutense de Historia de América*, 34 (2008), p. 87.

⁷¹ El Conde de Chinchón escribió una breve respuesta al monarca, con fecha en Lima, 10 de mayo de 1633, en la que refería un estado de la cuestión, así como las dificultades para llevar a cabo el plan reduccional. (Just Lleó, “Pareceres ético-sociales...”, pp. 124-129).

Santiago del Cercado, en las afueras de Lima.⁷² Entre 1633 y 1636 visitó en diversas ocasiones las doctrinas jesuitas, a quienes admiraba por su conducta ejemplar, en las que dio cuenta al monarca del fruto espiritual que se había conseguido en su archidiócesis.⁷³ Del mismo modo el Virrey le remitió dos informes en los que confirmaba la importancia y utilidad del proyecto, así como su dificultosa realización.⁷⁴ Durante estos años, el provincial Antonio Vázquez (1634-38) continuó potenciando las actividades misionales y apostólicas de su antecesor, el padre Mastrilli Durán (1630-34), ex superior de Juli (1600-03) y ex provincial de Paraguay (1623-29), como medio efectivo de penetración evangélica, sin por ello quitarles espacio a los demás ministerios. El arzobispo sintonizaba absolutamente con estas políticas de expansión de la doctrina cristiana entre los indios.⁷⁵

En el siglo XVII el crecimiento de la población de jesuitas de la provincia había experimentado un salto exponencial. Pero los obreros de indios siempre fueron una minoría, lo que confirma la carta que escribió el padre Juan Ternino al General Vitelleschi, con fecha 1 de abril de 1637, cuando afirmaba lacónicamente que “son muy

⁷² José M^a Soto Rábanos, “Introducción”, en Bartolomé Lobo Guerrero y Bartolomé & Fernando Arias de Ugarte. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Introducción de José María Soto Rábanos. Salamanca & Madrid: CSIC & Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1987, p. LXVII.

⁷³ Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*. Tomo V, pp. 429-30; Soto Rábanos, “Introducción”, pp. XCIV-XCV.

⁷⁴ Just Lleó, “Pareceres ético-sociales...”, pp. 117-133.

⁷⁵ En 1630, el futuro rector del Colegio de San Pablo (1632-34) y provincial Antonio Vázquez (1634-38) se quejaba de que los jesuitas tenían demasiados libros personales, lo que les distraía de sus obligaciones religiosas y misionales (Luis Martín, SJ, *The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York: Fordham UP, 1968, p. 82). No hay duda de que el padre Antonio Vázquez sintonizaba con el proyecto misional del padre Torres Bollo y Mastrilli Durán. Según la Carta Anua, firmada en Lima, 28 de mayo de 1635, los jesuitas llevaron a cabo diversas misiones a las provincias de Guaylas y Chinchay Cocha, arrancándose muchas “raíces de idolatría y supersticiones, sabidas y no remediadas del cura, no por falta de celo y cuidado sino por la infame inclinación de los indios [al suicidio]” (RAH, Fondos Jesuitas, Tomo 129, 9-3702/20, ff. 228v-229r). No fue hasta 1636 cuando los jesuitas del colegio de Quito partieron a las misiones de Maynas (Wilfredo Ardito Vega, *Las reducciones jesuitas de Maynas*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1993; M^a del Carmen Martín Rubio, *Historia de Maynas. Un paraíso perdido en el Amazonas (Descripciones de Francisco Requena)*. Madrid: Atlas, 1991). Fue entonces cuando, según Kubler, se logró la definitiva catolización de los quechuas (Kubler, citado en Manuel M. Marzal, SJ, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú – Editorial Trotta, 2002, p. 278).

pocos los que quieren emplearse en esto”.⁷⁶ Si en plena campaña de extirpación de idolatrías (1609-1622), los europeos eran mayoritarios, en 1637 la situación se invirtió. El ministerio de los indios empezó a ser una actividad monopolizada por los jesuitas criollos, si bien con unos objetivos menos represivos.⁷⁷ Las constituciones del Sínodo de 1636 no hicieron ninguna referencia al problema de las idolatrías. En opinión del arzobispo Arias de Ugarte, el asunto de las idolatrías se había exagerado ampliamente. Las deficiencias detectadas en la evangelización de los indios se debían fundamentalmente a la destrucción de las reducciones y a los excesos de los curas doctrineros. Más que extirpar idolatrías, como si de comisarios inquisitoriales se tratara, los misioneros jesuitas debían perseguir objetivos pastorales.⁷⁸

En esta coyuntura expansiva, los *Apuntamientos* (o *Vida*) del padre Martínez debían servir como un medio de socialización, aprendizaje, formación de hábitos y valores para el programa misional que la Compañía quería impulsar en la década de 1630, y en particular, para los primeros obreros de indios (los padres Pedro Silva, Bartolomé Mejía y el hermano Alonso Gómez) que llegaron a Chavín y a las misiones de alrededor.⁷⁹ Tras la beatificación de los patriarcas de la orden, los méritos de los sacerdotes más humildes, como el padre Martínez, fueron considerados igualmente dignos para alcanzar la santidad que los que acreditaban ser descendientes de familias nobles y beneméritas.⁸⁰

⁷⁶ Aliocha Maldavsky, “The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640),” en John W. O’Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, y T. Frank Kennedy, SJ (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto, Buffalo & London: Toronto UP, 2006, p. 614; Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, p. 220.

⁷⁷ Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 241-57.

⁷⁸ ARSI, Fondo Gesuitico, 1488/IV/4, citado en Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, p. 220. Véase también Soto Rábanos, “Introducción”, p. XCV; Griffiths, *The Cross and the Serpent*, p. 42.

⁷⁹ También sirvió como una forma de atajar la tendencia “librepensadora” que se estaba extendiendo en el Perú, en particular, a raíz de la popular *Historia* del jesuita napolitano Giovanni Anello Oliva, que con el apoyo del provincial peruano Nicolás Mastrilli Durán y varios otros hermanos de la península, intentó reiteradamente alcanzar la publicación de su trabajo entre 1630 y 1634. Al respecto, véase Carlos M. Gálvez-Peña, “Imaginar la conquista del Perú. Historia y utopía en la crónica del P. Giovanni Anello Oliva, SJ,” en Fermín del Pino (coord.), *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural y moral) entre España y el Perú*, Madrid – Frankfurt: Vervuert & Iberoamericana, 2004, pp. 262-267.

⁸⁰ André Vauchez, “Saints admirables et saints imitables: les fontions de l’hagiographie ont-elles change aux derniers siècles du Moyen Age ?”, en *Les fontions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe*

Con su beatificación, y posterior canonización, los jesuitas pretendían coronarse como misioneros ejemplares; los mismos que por entonces deseaban encontrar el espejo de Dios en las vidas de sus santos cofrades.⁸¹

siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome – La Sapienza, Rome, octobre, 1998. Roma: École française de Rome, Palais Farnèse, 1991, p. 161.

⁸¹ Diego Martínez nunca llegó a ser beatificado. A pesar de ello, su *Vida* fue un modelo de virtud para muchos misioneros jesuitas que operaban en el Virreinato del Perú. Entre 1622 y 1634, la llegada de nuevos misioneros animó a la Compañía a fundar nuevas reducciones de indios en las áreas de Guayrá, Paraná, Itatín y Tape, en el Paraguay, donde los padres Antonio Ruiz de Montoya, Miguel de Ampuero, Justo Mansilla, Simón Mascetta, entre otros, se enfrentaron a los paulistas o bandeirantes en las reducciones guaraníes. Es muy probable que la labor del padre Martínez no les fuera en absoluto desconocida.

Archivo

Archivo Postulazione Generale de la Curia Generalizia (APGCG). Sección Siervos de Dios. N° 34, E-9. Diego Martínez. Libro 1. “Autos sobre la vida del P. Diego Martínez (Proceso informativo ordinario en Lima): 1627”. Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI), Roma.

Archivo Segreto Vaticano (ASV), Sagrada Congregación de Ritos, Ritti, Tomo 1313.

Referencias Bibliográficas

Ardito Vega, W. (1993). *Las reducciones jesuitas de Maynas*. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Armogathe, J. R. (2005). La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII), en Marc Vitse (eds.). *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid, España: Universidad de Navarra & Vervuert & Iberoamericana, pp. 149-168.

Arranz Roa, I. (2003). Las casas profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La Casa profesa de Valladolid y Colegio de San Ignacio (1545-1767). *Cuadernos de Historia Moderna*, 28, pp. 125-163.

Astraín, A. *SJ Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid, España: Sucesores de Rivadeneira, 1905-13.

Barrasa, J. *SJ Historia eclesiástica de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús*, 288 ff. Biblioteca Nacional de Lima (BN), Manuscrito ciclostilado A620, ca. 1674.

Bastias Saavedra, M. “Decentering Law and Empire: Law-Making, Local Normativities, and the Iberian Empires in Asia,” en M. Bastias Saavedra (eds.), *Norms beyond Empire. Law-making and Local Normativities in Iberian Asia, 1500-1800*. Leiden & Boston: Brill – Nijhoff, 2021, pp. 1-31.

Betrán, J. L. “Vidas memorables jesuitas: Juan Sebastián de la Parra, provincial del Perú (1546-1622),” en Ángela Atienza López (eds.), *Iglesia Memorable. Crónicas, Historias, escritos... a mayor Gloria. Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, 2012, pp. 117-48.

- Bloch, M. (1929). "Quelques contributions a l'histoire religieuse du Moyen-Age," *Revue de Synthèse Historique*, XXI, pp. 87-97.
- Bloch, M. (1983). *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. París, Francia: Gallimard, [1924].
- Broggio, P. (2003). "Le missioni urbane dei Gesuiti nel nuovo mondo nella seconda metà del XVII secolo: la trasposizione di culti e devozioni europee," en Gabriela Zarri (ed.), *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*. Atti del Seminario di Roma 21-22 giugno 2001. Galatina, Lecce, (Italia): Congedo Editore, pp. 53-85.
- Broggio, P. (2003). "La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo," *Mélanges de l'école Française de Rome. Italie et Méditerranée*, Vol. 115, N° 1, pp. 227-261.
- Broggio, P. (2004). *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci.
- Broggio, P. (2007). "Introducción," en Broggio, Paolo, Francesca Cantú, Jean-Paul Fabre y Antonella Romano, *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Morcelliana, pp. 5-18.
- Brown, P. (1971). "Rise and function of the Holy Man," *The Journal of Roman Studies*, 61, pp. 80-101.
- Brown, P. (1981). *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago UP.
- Burke, P. "How to Be a Counter-Reformation Saint," en Kaspar Von Greyerz (eds.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*. London: George Allen & Unwin. The German Historical Institute, 1984, pp. 45-55.
- Cañizares-Esguerra, J. (2007). *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons Historia & Fundación Jorge Juan, [2006].
- Castañeda Delgado, P. (1981). "Don Gonzalo del Campo, canónigo de Sevilla y arzobispo de Lima," en VV.AA, *Primeras Jornadas de Andalucía y América. La Rábida*, Tomo II. Huelva: Instituto de Estudios Onubenses, pp. 53-78.
- Castellví Laukamp, L. (2020). "Los milagros en la *Relación de las islas Filipinas* (1604) de Pedro Chirino," *Colonial Latin American Review (CLAR)*, Vol. 29, n° 2 pp. 177-94.

- Chirino, P. SJ (1890). *Relación de las islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús*. Manila: Imprenta de Esteban Balbás, [1604].
- Coello de la Rosa, A. (2010). *El pregonero de Dios. Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626)*. Valladolid: Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- De Certeau, M. SJ (1993). *La escritura de la historia*. México, DF: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, [1975].
- Dompnier, B. (1996). “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”, en Luce Giard y Louis de Vaucelles (eds.), *Les jésuites à l’âge baroque, 1540-1640*. Grenoble: Editions Jérôme Million, pp. 164-179.
- Dosse, F. (2007). *La apuesta biográfica. Escribir una vida*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Durán, N. (2003). “La construcción de la subjetividad en las hagiografías. Un caso: Sebastián de Aparicio,” en Manuel Ramos Medina (dir.), *Camino a la santidad (siglos XVI-XX)*. México, DF: Centro de Estudios de Historia de México (Condumex), pp. 165-96.
- Durán, N. (2008). *Retóricas de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. México, DF: Universidad Iberoamericana.
- Duviols, P. *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México, DF: Universidad Autónoma de México, [1971] 1977.
- Egaña, A. de SJ (1986). *Monumenta Peruana*. Tomo VII (1596-1599). Roma: Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI).
- Egido, T. (2000). “Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de san Juan de la Cruz),” *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, pp. 61-85.
- Gálvez-Peña, C. M. (2004). “Imaginar la conquista del Perú. Historia y utopía en la crónica del P. Giovanni Anello Oliva, SJ” en Fermín del Pino (coord.), *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural y moral) entre España y el Perú*. Madrid – Frankfurt: Vervuert & Iberoamericana, pp. 251-277.
- García Cabrera, J. C. (1992). “Chavín de Pariarca en el siglo XVII. Un documento sobre una doctrina de la Compañía de Jesús,” *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 19, pp. 45-64.

- Glave, L. M. (1993). *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Banco Central de Reserva del Perú. Fondo Editorial (Estudios Históricos, 28).
- Glave, L. M. (2008). "Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646)," *Revista Complutense de Historia de América*, 34., pp. 85-106.
- Gotor, M. (2002). *I beati del papa: Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa – Sudi XVI. Firenze: Leo S. Olschki.
- Gotor, M. (2012). "Le Théâtre des saints modernes: la canonisation à l'Âge Baroque", en Florence Buttay y Axelle Guillaseau (eds), *Des Saints d'Etat? Politique et sainteté au temps du Concile de Trente*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 23-33.
- Graziano, F. (2004). *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. New York: Oxford UP.
- Griffiths, N. (1995). *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. Norman & London: Oklahoma UP.
- Grupo de Espiritualidad Ignaciana (GEI). (2007). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero & Sal Terrae.
- Gruzinski, S. (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México, DF: FCE, [2004].
- Hampe Martínez, T. (1997). "Los testigos de Santa Rosa (Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial)," *Revista Complutense de Historia de América*, 23, pp. 113-136.
- Hampe Martínez, T. (1998). *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Iwasaki Cauti, F. (1993). "Mujeres al borde de la perfección. Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima," *Hispanic American Historical Review*, 73:4, pp. 581-613.
- Iwasaki Cauti, F. (1994). "Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial," *Anuario de Estudios Americanos*, 51, pp. 47-64.
- Iwasaki Cauti, F. (1995). "Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor," *Histórica*, 19:2, pp. 219-250.

- Iwasaki Cauti, F. (2010). "Luisa Melgarejo de Soto, Ángel de Luz o de tinieblas," *América sin nombre*, 15, pp. 59-68.
- Just Lleó, E. (1993). "Pareceres ético-sociales de los jesuitas en cuestiones potosinas. Siglo XVII," en *Actas del Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*. Córdoba: Imprenta San Pablo, pp. 117-133.
- Lohmann Villena, G. (1974). *Los ministros de la Audiencia de Lima en el reinado de los Borbones (1700-1821)*. Sevilla: CSIC.
- Maldavsky, A. (2006). "The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)", en John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, y T. Frank Kennedy, SJ (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto, Buffalo & London: Toronto UP, pp. 605-16.
- Maldavsky, A. (2012). *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Madrid – Paris - Lima: CSIC & IFEA & Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Maldavsky, A. (2014). "Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)," *Histórica*, XXXVIII.2, pp. 71-109.
- Martín Rubio, M. del C. (1991). *Historia de Maynas. Un paraíso perdido en el Amazonas (Descripciones de Francisco Requena)*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Martin, L. SJ (1968). *The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York: Fordham UP.
- Marzal, M. M. SJ (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Pontificia Universidad Católica del Perú – Editorial Trotta.
- McManus, F. R., A.B, J.C.L. (1954). *The Congregation of Sacred Rites*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.
- Mendiburu, M. de. (1887). *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Tomo 8-11. Lima: Imprenta "Bolognesi".
- Milla Batres, C. (1986). *Diccionario Histórico y Biográfico del Perú*. Tomo III. Lima-Perú: Editorial Milla Batres.
- Millar Carvacho, R. (2000). "Falsa santidad e Inquisición. Los procesos a las visionarias limeñas," *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, nº 108-109, pp. 277-305

- Millar Carvacho, R. (2009). *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Católica de Chile.
- Morgan, R. J. (2002). *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity*. Tucson, AZ: Arizona UP.
- Mujica Pinilla, R. (1995). “El ancla de Rosa de Lima: Mística y política en torno a la Patrona de América”, en *Santa Rosa de Lima y su Tiempo*. Lima: Editorial del Banco de Crédito de la Reserva del Perú.
- Mujica Pinilla, R. (1999). *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: IFEA & FCE & Banco Central de la Reserva del Perú.
- Myers, K. A. (2003). *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York: Oxford UP.
- O'Malley, J. SJ (1993). *The First Jesuits*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- O'Neill, C. E. y Domínguez, J. M. SJ (2001). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. 4 Vol., Madrid-Roma: IHSJ & Universidad Pontificia de Comillas.
- Pizzorusso, G. (2007). “La Compagnie di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle misión tra fine XVI e inicio XVII secolo. Tracce di una ricerca,” en Paolo Broggio, Francesca Cantú, Jean-Paul Fabre y Antonella Romano (eds.), *I Gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*. Brescia: Editrice Morcelliana, pp. 55-85.
- Polia Meconi, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivadeneira, P. de SJ (1609). *Relación de lo que ha sucedido en el negocio de la canonización del bienaventurado P. Ignacio de Loyola*. Madrid: Luis Sánchez.
- Rodrigo, R. (1988). OAR. *Manual para instruir los procesos de canonización*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Rubial García, A. (1999). *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. México, DF: UNAM & FCE.
- Sánchez Lora, J. L. (1988). *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*. Madrid: FUE.

- Sastre Santos, E. (2002). “La fundación de Propaganda Fide (1622) en el contexto de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648),” *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* (Roma), 83, pp. 231-261.
- Soto Rábanos, J. M. (1987). “Introducción”, en Bartolomé Lobo Guerrero y Bartolomé & Fernando Arias de Ugarte. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Introducción de José María Soto Rábanos. Salamanca & Madrid: CSIC & Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Torres Saldamando, E. SJ (1882). *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia*. Lima: Imprenta Liberal.
- Turchini, A. (1984). *La Fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*. Casale Monferrato: Marietti.
- Urbano, H. (2011). “Retórica y extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima, siglos XVI-XVII,” en Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (coord.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico. Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, pp. 153-169.
- Vargas Hidalgo, R. (1996). “El *Catálogo* (1633) de jesuitas insignes fallecidos en el Perú”. *Revista Andina*, nº 27, pp. 385-412.
- Vargas Ugarte, R. (1963). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Tomo II. Burgos: Edit. Aldecoa.
- Vargas Ugarte, R. SJ *Historia de la Iglesia del Perú*, Tomo II. Burgos: Edit. Aldecoa, 1959-62.
- Vauchez, A. (1988). *La saintité en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: École Française de Rome. Palais Farnese, [1981].
- Vauchez, A. (1991). “Saints admirables et saints imitables: les fontions de l’hagiographie ont-elles change aux derniers siècles du Moyen Age ?”, en *Les fontions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du coloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome – La Sapienza, Rome, octobre, 1998. Roma: École française de Rome, Palais Farnèse.
- Weinstein, D. y Bell R. (1986). *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christ*, Chicago: Chicago UP.